ACERCA DE UN TONO EXALTADO QUE RECIENTEMENTE SE ALZA EN LA FILOSOFIA

Por: Immanuel Kant[I]
Traductor: Carlos Másmela

El nombre de filosofía, después de haber perdido su primer significado, el de una sabiduría científica de la vida, ha llegado muy pronto a ser demandado como título de ornamentación del entendimiento en pensadores más allá de lo común, para los que la filosofía representa ahora una clase de develamiento de un misterio. Para los **ascetas** del desierto de Macario la filosofía era su **monaquismo**. El alquimista se denominaba *philosophus per ignem*. Las logias de los tiempos antiguos y modernos son adeptas a un misterio transmitido por tradición, del que celosamente nada **han querido** revelar *(philosophus per initiationem.)* Finalmente, los más recientes poseedores de tal misterio son aquellos que lo tienen **en ellos mismos**, aunque desgraciadamente **no pueden** enunciarlo y comunicarlo universalmente a través del lenguaje (*philosophus per inspirationem.* Pero si hubiera un conocimiento de lo suprasensible (que desde el punto de vista teórico solamente es un verdadero misterio), el cual es posible develar perfectamente en el entendimiento humano desde un punto de vista práctico, dicho conocimiento, al proceder de este entendimiento como una facultad del conocimiento **por conceptos**, permanecería sin embargo muy inferior con respecto a aquel que podría percibirse de manera inmediata por el entendimiento como una facultad de la **intuición**, porque por medio del primer conocimiento, el entendimiento discursivo tiene que consagrar mucho trabajo, primero al análisis y luego a la composición de sus conceptos según principios, y escalar con dificultad muchos peldaños para hacer progresos en el conocimiento, mientras que una **intuición intelectual** comprendería y presentaría el objeto inmediatamente y de golpe. Aquel que se cree por tanto en posesión de esta intuición mirará el primer paso desde arriba y con desprecio; e inversamente, la comodidad de tal uso de la razón es una poderosa seducción para admitir precipitadamente dicha facultad de la intuición y recomendar con ello al mismo tiempo, a lo mejor, una filosofía que la toma por fundamento,

---

I El presente artículo de Kant aparece por primera vez en la *Revista Berlinesa Mensual*, fascículo de mayo de 1796, XXVII, p. 387-426. En él se pronuncia abiertamente contra Platón y el ensalzamiento de su presunta teología mística, difundida por J. G. Schlosser en las observaciones complementarias hechas por él mismo a su traducción de las cartas de Platón, cuya obra lleva como título: *Cartas de Platón sobre la revolución del estado de Siracusa, acompañadas de una introducción histórica y notas*. Königsberg: 1795, especialmente p. 180-184 y 191-192. Kant arremete con su fina ironía igualmente contra el platonismo moderno, cuya orientación mística es liderada entre otros, por Schlosser y Graf Leopold Stolberg. Sin embargo en su artículo no hace mención, por lo menos expresamente, al platonismo que había irrumpido ya con Fichte y que a través de Schelling tendría un desarrollo desenfrenado en el Idealismo Alemán.

lo cual puede explicarse además fácilmente por la inclinación naturalmente egoísta de los hombres, inclinación que la razón, en silencio, acepta con indulgencia.

Ello se debe, en efecto, no solamente a la pereza natural sino también a la vanidad de los hombres (una libertad mal comprendida), de acuerdo con la cual aquellos que **tienen de qué vivir**, bien sea rica o pobremente, se tienen por **superiores**, en comparación con aquellos que deben trabajar para vivir. El **árabe** o el **mongol** desprecian al ciudadano y se creen superiores con relación a él, porque deambular por los desiertos con sus caballos y sus ovejas es más diversión que trabajo. El aborigen siberiano *[Waldtunguse]* cree cargar una maldición a la cerviz de su hermano cuando le dice: "¡Tú mismo puedes criar tu ganado como el buriate *[Burāte]!*"[II]. Este devuelve la maldición y dice: "¡Puedes cultivar tu terreno como el **ruso**!". Este último dirá quizás, según su manera de pensar: "¡Tú puedes sentarte a tejer como el alemán!". En una palabra: todos se tienen por superiores en la medida en que creen no tener necesidad de trabajar. Y según este principio se ha llegado tan lejos, que hoy se anuncia sin fingimientos y públicamente una pretendida filosofía, según la cual, no se debe **trabajar**, sino solamente escuchar el oráculo que hay en uno mismo y disfrutarlo para entrar en plena posesión de toda la sabiduría divisada por la filosofía; y esto además, a decir verdad, en un tono que muestra que ellos no se consideran de manera alguna colocados en el mismo rango de aquellos que –de **manera escolar**– se ven obligados a progresar lentamente y con la prudencia de la crítica de su facultad de conocer al conocimiento dogmático, sino que están, por el contrario, en condición de ejecutar –de **manera genial**– a través de una sola mirada penetrante sobre su interioridad, todo aquello que únicamente puede procurar la aplicación, y aún algo más. Con ciencias que requieren trabajo como la matemática, la ciencia de la naturaleza, la historia antigua, la ciencia del lenguaje, etc., y asimismo la filosofía, en tanto se ve obligada a comprometerse con el desarrollo metódico y la composición sistemática de los conceptos, pueden algunos ciertamente, con pedantería, hacer gala de su **soberbia**; pero a nadie más que al filósofo de la **intuición**, que lleva a cabo sus demostraciones, no en virtud del trabajo hercúleo del conocimiento de sí mismo, elevándose poco a poco de abajo hacia arriba, sino franqueándolo de un salto de arriba hacia abajo, en virtud de una apoteosis que nada le cuesta, –a nadie sino a él puede ocurrírsele **darse tono**, porque habla aquí por autoridad propia, y por eso no está obligado a darle cuenta a nadie.

¡Y ahora al asunto mismo!

Platón, tan buen matemático como filósofo, admiraba en las propiedades de ciertas figuras geométricas, por ejemplo, del círculo, una clase de **finalidad**, es decir, algo útil para la solución de una multiplicidad de problemas o una multiplicidad de soluciones de

---

II Kant alude a la torpeza de la burla recíproca del campesino de la tundra siberiana y el de la estepa rusa en los límites con Mongolia.

uno y el mismo problema (como por ejemplo en la teoría de los lugares geométricos) a partir de un principio, como si ellas reposaran **intencionalmente** las condiciones requeridas para la construcción de ciertos conceptos de magnitud, aún cuando pueden comprenderse y probarse **a priori** como necesarios. Pero la finalidad sólo es pensable mediante la relación del objeto con un entendimiento como causa.

Puesto que con nuestro entendimiento, como una facultad de conocer **por conceptos** no podemos ampliar **a priori** el conocimiento más allá de nuestro concepto (lo que sucede sin embargo realmente en la matemática), Platón debía suponer así **intuiciones a priori** para nosotros los hombres, pero que tuvieran su primer **origen**, no en **nuestro** entendimiento (pues nuestro entendimiento no es una facultad de la intuición, es sólo discursiva o del pensamiento), sino en un entendimiento tal que fuera al mismo tiempo el fundamento originario de todas las cosas, esto es, el entendimiento divino, cuyas intuiciones se realizan **de manera directa** y merecen ser llamadas por ello **arquetipos (ideas)**. Pero nuestra intuición de estas ideas divinas (dado que deberíamos tener una intuición **a priori**, en caso de querer hacer comprensible la facultad de proposiciones sintéticas **a priori** en la matemática pura) tendría que sernos dada tan sólo **de manera indirecta** como intuición de **copias (ectipos)**, por decirlo así, de las sombras de todas las cosas que conocemos sintéticamente **a priori** en el momento de nuestro nacimiento, el cual tendría sin embargo que acarrear consigo un oscurecimiento de estas ideas por el olvido de su origen: como una consecuencia de que nuestro espíritu (llamado ahora alma) ha sido arrojado en un cuerpo, soltarse poco a poco de sus cadenas debería ser ahora la noble tarea de la filosofía[1].

Pero tampoco debemos olvidar a **Pitágoras**, de quien en realidad muy poco sabemos en la actualidad, para estipular algo seguro sobre el principio metafísico de su filosofía. Así como en Platón las maravillas de las **figuras** (de la geometría), en Pitágoras las de los **números** (de la aritmética) despertaron su atención como una especie de

1 Platón procede al menos de manera consecuente en todos estos razonamientos. Sin duda tenía presente, aunque oscuramente, la pregunta que sólo desde hace poco se ha expresado con claridad: "¿Cómo son posibles las proposiciones sintéticas **a priori**?" Si hubiera adivinado en aquel entonces lo que sólo se descubrió más tarde, a saber, que hay realmente **intuiciones a priori**, pero no del entendimiento humano sino **sensibles** (bajo los nombres de espacio y tiempo), que, en consecuencia, todos los objetos de los sentidos no son conocidos por nosotros más que como fenómenos, e igualmente sus formas, que podemos determinar **a priori** en matemáticas, no son las de las cosas en sí mismas, sino las (subjetivas) de nuestra sensibilidad, válidas por tanto para todos los objetos de la experiencia, pero ni un paso más allá, entonces, él no habría buscado la intuición pura (de la que requería para hacer comprensible el conocimiento sintético **a priori**) en el entendimiento divino y sus arquetipos de todas las esencias como objetos existentes en sí, y no habría encendido de este modo la llama de la exaltación mística. Porque vio perfectamente que si quería afirmar poder intuir empíricamente el objeto **en sí mismo** en la intuición que sirve de base a la geometría, el juicio geométrico, así como toda la matemática, serían simple ciencia de la experiencia; lo cual contradice la **necesidad** que (junto a la intuibilidad) es lo que garantiza su elevado rango entre todas las ciencias.

magia, es decir, como la apariencia de una cierta finalidad y una idoneidad localizada de alguna manera intencionalmente en su naturaleza, para la solución de algunas tareas racionales de la matemática, donde una intuición a **priori** (espacio y tiempo) tiene que servir de presupuesto, y no simplemente un pensar discursivo, con el mero fin de hacer comprensible no sólo la posibilidad de la ampliación de nuestros conceptos de magnitudes en general, sino también la de la peculiaridad y, por así decirlo, la sugestiva riqueza de sus propiedades. La historia dice que el descubrimiento de las relaciones numéricas entre los tonos y la ley según la cual solamente su proporción da origen a la música, lo ha conducido al pensamiento siguiente: dado que en este juego de las sensaciones, la matemática (como ciencia de los números) contiene justamente el principio de la forma de dicho juego (y, en realidad, según parece, **a priori**, a causa de su necesidad), se encuentra en nosotros una intuición, aunque solamente oscura, de una naturaleza ordenada según ecuaciones numéricas por un entendimiento que la domina; idea que aplicada luego a los cuerpos celestes, produjo asimismo la doctrina de la armonía de las esferas. Ahora bien, nada vivifica más los sentidos que la música, pero el principio vivificante en el hombre es el **alma**; y, en la medida en la que, según Pitágoras, la música reposa simplemente en la percepción de relaciones numéricas y (lo que es preciso anotar) este principio vivificante en el hombre, el alma, es al mismo tiempo una esencia libre que se determina a sí misma, su definición del alma: *anima est numerus se ipsum movens*, se deja quizá comprender y de cierta manera legitimar; si se supone que por esta facultad de moverse a-sí-misma, a diferencia de la materia, que es en sí algo sin vida y sólo puede ser movible por algo externo, ha querido mostrar con ello su libertad.

Era entonces sobre la **matemática** aquello sobre lo cual **filosofaban** tanto Pitágoras como también Platón, al contar todo conocimiento **a priori** (contenga ya intuición o concepto) dentro del intelectual, y creían tropezar por medio de esta filosofía con un **misterio,** allí donde no hay ninguno: no porque la razón pueda responder a todas las preguntas que se le hacen, sino porque su oráculo enmudece cuando la pregunta se eleva tan alto que carece ya de sentido. Si por ejemplo la geometría presenta algunas propiedades del círculo llamadas **bellas** (como puede verse en Montucla[III]), y se pregunta: ¿de dónde le llegan tales propiedades que parecen contener una especie de ampliación de su utilidad y su finalidad? no se puede dar otra respuesta que la siguiente: *Quaerit delirus, quod non respondet Homerus*[IV]. Quien quiera resolver filosóficamente un problema matemático, se contradice con ello a sí mismo; por ejemplo ¿qué hace que la relación **racional** de los tres lados de un triángulo rectángulo sólo pueda ser la de los números 3, 4 y 5? Pero quien **filosofa** sobre un problema matemático cree dar aquí con un misterio y ver por tanto algo inabarcablemente grande allí donde nada ve; y es justamente el hecho de rumiar en sí mismo sobre una idea que no puede comprender ni comunicar a otros, la

---

III MONTUCLA, M. *Histoire des Mathématiques*. Paris: 1758, T. III, 1802.

IV "Un loco pregunta lo que el mismo Homero no responde". Verso monacal medieval.

filosofía auténtica *(philosophia arcani,)* donde el talento poético encuentra entonces de qué alimentarse en el sentimiento y el goce para la exaltación, lo cual es ciertamente mucho más seductor y brillante que la ley de la razón: no adquirir una posesión más que por medio de trabajo; –pero con ello igualmente la indigencia y el desdén vanidoso propician el fenómeno ridículo de oír hablar a la filosofía en un **tono exaltado.**

La filosofía de Aristóteles es por el contrario trabajo. Pero sólo lo considero aquí (como los dos anteriores) en cuanto metafísico, es decir, desglosador de todo conocimiento a priori en sus elementos, y como artista de la razón que compone de nuevo a partir de allí (de las categorías) el conocimiento. Su trabajo hasta donde ha sido explorado, ha conservado su fecundidad, si bien fracasa en el **progreso** de extender los mismos principios, válidos en lo sensible (sin percatarse del salto peligroso que tenía que hacer aquí), también a lo suprasensible, allí donde las categorías no alcanzan: donde era necesario haber dividido y medido con anterioridad el órgano del pensar en sí mismo, la razón, en sus dos dominios, el teórico y el práctico, trabajo que habría de permanecer reservado para tiempos ulteriores. Escuchemos y justipreciemos ahora el nuevo tono en el filosofar (en el cual se puede prescindir de la filosofía).

Que filosofen personas **superiores**, aun cuando eso conduzca también hasta las cumbres de la metafísica, es algo que debe merecerles el mayor honor, y son dignas de la indulgencia en su violación (difícilmente evitable) contra la escuela, porque descienden hasta localizarse al pie de la igualdad civil[2]. Pero de ninguna manera puede permitirse

2 Hay que hacer empero una distinción entre filosofar y filósofo. Lo último sucede en el tono arrogante cuando el despotismo ejercido sobre la razón del pueblo (y aún más, sobre la propia) por el sometimiento a una creencia ciega, se hace pasar por filosofía. A ello pertenece por ejemplo "la fe en la Legión del trueno en los tiempos de Marco Aurelio", e igualmente, "en el fuego producido milagrosamente bajo las ruinas de Jerusalén para escarnio de Julián el Apóstata" [Friedrich Leopold Graf a Stolberg. *Viajes a Alemania, Suiza, Italia y Sicilia,* 2ª parte. Königsberg y Leipzig, 1794, p. 238-240. N. del T.]; tal creencia se ha hecho pasar por filosofía auténtica y pura, mientras que lo contrario de la misma se ha llamado "la incredulidad del carbonero" [Friedrich Leopold Graf a Stolberg, Op. cit. II, p. 240. N. del T.] (como si los carboneros, en la profundidad de sus bosques, tuvieran la mala reputación de ser muy incrédulos con respecto a las leyendas que les son narradas); a ello se suma también la aseveración de que hace dos mil años la filosofía llegó ya a su fin, porque "el Estagirita ha conquistado tanto para la ciencia, que ha dejado a sus sucesores pocas cosas de importancia que investigar"[Cita libre de Friedrich Leopold Graf a Stolberg de los *Diálogos selectos de Platón*, traducción de la 1ª parte introductoria. N. del T.]. De este modo, los igualitaristas de la constitución política no son simplemente aquellos que, según Rousseau, quieren que los ciudadanos sean todos iguales entre sí, porque cada uno es **todo,** sino también aquellos que quieren que todos sean iguales entre sí porque todos juntos, a excepción de uno solo, no son **nada,** y son monarquistas por envidia: elevan al trono ya a Platón, ya a Aristóteles, para, debido a la conciencia de su propia impotencia de pensar por sí mismos, no tener que soportar la comparación odiosa con sus contemporáneos. Y es así (sobre todo por lo últimamente dicho) como el hombre superior se convierte en filósofo, porque pone fin por medio del oscurantismo a todo el filosofar ulterior. No hay mejor manera de presentar este fenómeno bajo su verdadera luz, que mediante la fábula de *Voss* (Revista Mensual de Berlín, noviembre de 1795, última hoja), un poema que solo tiene el valor de una hecatombe.

que personas que se empeñan en ser filósofos se **den ínfulas de superioridad**, pues se ponen por encima de su **gremio** y violan su derecho inalienable de la libertad e igualdad en cuestiones que lesionan la simple razón.

El principio de querer filosofar bajo la influencia de un **sentimiento** superior es entre todos el mejor para el tono **exaltado**, pues ¿quién querría cuestionar mi sentimiento? Si puedo entonces llegar a hacer creer que este sentimiento no es simplemente subjetivo **en mí**, sino que puede ser exigido de todo hombre y por lo tanto ser también objetivo y un elemento del conocimiento, en consecuencia, no solamente como concepto una sutileza del raciocinio, sino válido como intuición (comprensión del objeto mismo), entonces tengo gran ventaja sobre todos aquellos que tienen que justificarse primero para poder vanagloriarse de la verdad de sus afirmaciones. Puedo hablar así con el tono del soberano, quien está dispensado de la molestia de probar su título de propiedad *(beati posidentes)*. ¡Viva entonces la filosofía que a partir de sentimientos nos conduce a las cosas mismas! ¡Abajo el raciocinio sutil a partir de conceptos, que sólo busca características generales a través de la divagación, y que apenas tiene un material que puede captar de inmediato, reclama previamente formas determinadas, a las que pueda someterlo! ¡Y, supuesto también que la razón no puede explicarse ya más la legitimidad de la posición de sus conocimientos más elevados, resta así no obstante un *factum:* "la filosofía tiene sus misterios **sólo accesibles por el sentimiento**"[3] [J. G. Schlosser, Op. cit, p. 194, nota. N. del T.].

3 Un conocido poseedor de estos misterios se expresa como sigue: "Mientras la razón como legisladora de la voluntad tenga que decir a los fenómenos (se entiende aquí las acciones libres de los hombres): **tú me gustas, tú me disgustas**, tendrá que considerarlos como efectos de realidades" [J. G. Schlosser. Op. cit. pág. 194, nota. N. del T.]; de donde concluye luego que su legislación requiere no solamente una **forma**, sino también una **materia** (contenido, fin) como principio determinante de la voluntad, es decir, que si la razón debe ser práctica, debe **precederle un sentimiento de placer** (o displacer) por un objeto. Este error que, si se lo deja deslizar, destruiría toda moral y no dejaría subsistir nada más que la máxima de la felicidad, la cual no puede tener propiamente ningún principio objetivo (porque es diferente según la diversidad de los sujetos); este error, digo, sólo puede ser puesto plenamente a luz en virtud de la siguiente **prueba crucial de los sentimientos**: aquel **placer** (o displacer) que necesariamente debe **preceder a la ley**, para que el hecho suceda, es **patológico**; pero aquel al que debe preceder necesariamente la ley para que suceda, es **moral**. Lo primero tiene por fundamento principios empíricos (la materia de la arbitrariedad), lo segundo un principio puro **a priori** (que concierne únicamente a la **forma** de la determinación de la voluntad). Con ello puede descubrirse fácilmente también el sofisma *(fallacia causae non causae)*, dado que el eudemonista concede que el placer (la satisfacción) que un hombre recto tiene en prospecto para sentirlo alguna vez en la conciencia de su bien conducido cambio de vida (por consiguiente, la visión de su **felicidad** futura), constituye propiamente el estímulo para guiar bien (según la ley) tal cambio. En efecto, puesto que con anterioridad debo admitirlo sin embargo como recto y obediente a la ley, es decir, como alguien para quien la **ley precede al placer**, para sentir ulteriormente, en la conciencia de su bien conducido cambio de vida, un placer del alma, es un círculo vacío que se introduce en el razonamiento cuando se quiere hacer de esto último, que es una **consecuencia**, la causa de aquella buena conducta.

Pero en lo concerniente al **sincretismo** de algunos moralistas: hacer de la **eudaimonía** si no completamente, por lo menos en parte, un principio objetivo de la moralidad (aunque se admita que ésta imperceptible-

En cuanto a esta pretendida sensibilidad de un objeto, que no obstante se encuentra sólo en la razón pura, el caso es el siguiente: Hasta el presente sólo se había oído hablar de tres grados para admitir algo como verdadero, hasta su desaparición en una completa ignorancia: el saber, la creencia y la opinión[4]. Se introduce empero ahora uno nuevo que

---

mente tiene también una influencia subjetiva sobre la determinación de la voluntad humana conforme al deber), es esa precisamente la vía recta conducente a la ausencia completa de principios. Porque los móviles que se entremezclan derivados de la felicidad, si bien influyen igualmente en las mismas **acciones** que emanan de puros principios morales, corrompen y debilitan empero al mismo tiempo el sentimiento moral, cuyo valor y alto rango radica precisamente en que, sin atender a tales móviles, incluso, superando todas sus seducciones, prueba así no obedecer a otra cosa más que a la ley.

4 Algunas veces también se hace uso del término intermedio en el entendimiento teórico como equivalente al hecho de tenerse algo por **probable**; y por eso debe observarse que acerca de lo que se halla más allá de los límites de toda experiencia posible, no puede decirse que sea **probable** ni improbable, y por ello igualmente, el término **creencia**, con respecto a dicho objeto, no tiene lugar en su significado teórico. Bajo la expresión: tal o cual objeto es **probable**, se entiende una dimensión intermedia (del tener por verdadero) entre opinar y saber; y entonces le sucede lo que a todas las otras cosas intermedias: se puede hacer con él **lo que se quiera**. Pero si alguien dice por ejemplo: es por lo menos **probable** que el alma viva después de la muerte, no sabe **lo que quiere**. Pues **probable** es lo que, si se lo tiene por verdadero, tiene a su favor más de la mitad de la certidumbre (de la razón suficiente). Los principios deben contener entonces en su totalidad un saber parcial, una parte del **conocimiento** del objeto sobre el que se juzga. Pero si el objeto no es de ninguna manera objeto de un conocimiento posible para nosotros (tal es la naturaleza del alma como sustancia viva, y fuera de su unión con un cuerpo, es decir, como espíritu), no puede juzgarse sobre la posibilidad de que sea probable ni improbable, sino que incluso no puede contener juicio alguno. Porque las pretendidas razones de conocer se inscriben en una serie que de ninguna manera se aproxima a la razón suficiente y, por consiguiente, al conocimiento mismo, dado que se refiere a algo suprasensible, acerca de lo cual, como tal, no es posible ningún conocimiento teórico.

Así ocurre justamente con la creencia en el **testimonio** de alguien concerniente a algo suprasensible. El tener por verdadero un testimonio es siempre algo empírico; y la persona en cuyo testimonio debo creer, tiene que ser objeto de una experiencia. Pero si se la toma como una esencia suprasensible, no puedo instruirme a través de ninguna experiencia de su existencia, por tanto, que haya una tal esencia que me procure dicho testimonio (porque esto sería contradictorio); tampoco puedo llegar a esta conclusión a partir de la imposibilidad subjetiva de poder explicarme el fenómeno de un llamado que me ha sido lanzado del interior de mí mismo, de otro modo que por una influencia sobrenatural (conforme a lo que se ha dicho justamente acerca del juicio según la probabilidad). No hay entonces ninguna creencia teórica en lo suprasensible.

Pero en su significado práctico (moralmente práctico), no solamente es posible una creencia en lo suprasensible, sino que está inseparablemente unida a él. Pues la suma de la moralidad en mí, aunque suprasensible y por tanto no empírica, es dada sin embargo con una verdad y una autoridad que no puede desconocerse (en virtud de un imperativo categórico), la cual prescribe empero un fin que, considerado teóricamente, es irrealizable (el bien supremo) por mis propias fuerzas, sin el poder de un soberano del mundo que obre sobre él. Pero **creer** en él de manera moralmente práctica, no significa suponer antes como verdadera, en el plano teórico, su realidad, para lograr un esclarecimiento que nos permita comprender aquel fin prescrito y los móviles para obrar –pues para ello la ley de la razón es ya de por sí objetivamente suficiente–; sino para obrar según el ideal de este fin, como si un tal gobierno del mundo fuera real: porque este imperativo (que prescribe no la creencia, sino la acción) contiene, por parte del hombre obe-

nada tiene en común con la lógica, el cual debe ser, no un progreso del entendimiento, sino la sensación previa *(praevisio sensitiva)* de lo que no es ningún objeto de los sentidos, es decir, **presentimiento** de lo suprasensible.

Ahora bien, que haya aquí un cierto tacto místico, un salto *(salto mortale)* de los conceptos a lo impensable, una facultad de captación de aquello a lo que ningún concepto llega, la espera de misterios, o más bien la promesa reiterada de acceder a ello, aunque propiamente hablando, una falsa disposición de los talentos para la exaltación, es algo que se evidencia por sí mismo. Pues un presentimiento es una expectación oscura y contiene la esperanza de una solución, que no es empero posible en las tareas de la razón más que por conceptos; si ellas son por tanto trascendentes y no pueden conducir a ningún **conocimiento** propio del objeto, tienen que prometer necesariamente un equivalente a los mismos, una comunicación sobrenatural (iluminación mística): lo que es entonces la muerte de toda filosofía.

Platón el académico fue por tanto, aunque sin su culpa (pues sólo utilizaba sus intuiciones intelectuales de modo regresivo, para explicar la posibilidad de un conocimiento sintético **a priori**, y no de un modo progresivo, para **ampliarlo** en virtud de **ideas** legibles en el entendimiento divino), el padre de toda exaltación mística en la **filosofía**. Pero no quisiera confundir el Platón de las Cartas (recientemente traducido al alemán [traducción de J. G. Schlosser. N. del T.]) con el precedente. Este quiere, además "de los cuatro elementos pertenecientes al conocimiento, el **nombre** de objeto, la **descripción**, la **presentación** y la **ciencia**, que haya aun un **quinto**, la quinta rueda del carruaje, a saber, el objeto mismo y su verdadero ser [J. G. Schlosser. op. cit, p. 180 ss] [...]

> "Esta esencia inmutable, que sólo puede intuirse en el alma y por el alma, pero en ésta, como una chispa que salta del fuego y se enciende a partir de sí misma en luz, quiere él [como filósofo exaltado] haberla captado; esencia de la que no podría empero hablarse, al menos a la gente, porque inmediatamente se le estaría transfiriendo la propia ignorancia, puesto que todo intento de esta clase sería ya peligroso, en parte porque estas altas verdades serían expuestas a un menosprecio grosero, y en parte, [lo que es aquí lo único racional] porque el alma podría ser atada a esperanzas vacías y a la vana ilusión del conocimiento de grandes misterios" [Ibid., p. 178s. N. del T.].

¡Quién no ve aquí al mistagogo, que no sólo delira para sí mismo sino que es al mismo tiempo un sectario, y que al hablar a sus adeptos más bien que ante el pueblo (en

---

diencia y sumisión de su **arbitrio** bajo la ley, pero al mismo tiempo, por parte de la **voluntad** que le prescribe un fin, una facultad (que no es la humana) conforme a dicho fin, por lo cual la razón humana puede en realidad prescribir las acciones mas no el resultado de las mismas (el logro del fin), en tanto éste no está siempre o completamente en poder de los hombres. Entonces, en el imperativo categórico de la razón práctica, que dice al hombre: yo quiero que tus acciones concuerden con el propósito final de todas las cosas, se piensa ya el presupuesto de una voluntad legisladora que contiene todo poder (la voluntad divina), y no hay por lo tanto necesidad de introducirla de manera particular.

el que se comprenden todos los no-iniciados), se da tono con su pretendida filosofía! Séame permitido citar algunos ejemplos recientes.

En el nuevo lenguaje místico-platónico, se dice: "toda la filosofía de los hombres sólo puede describir la aurora, el sol tiene que ser presentido" [Ibid., p. 191, nota. N. del T.]. Pero nadie puede presentir un sol, a menos que haya visto ya uno, pues podría muy bien suceder que sobre nuestro globo el día siguiera regularmente a la noche (como en el relato mosaico de la creación), sin que, a causa de un cielo constantemente nublado se lograse ver jamás un sol, y toda actividad adoptase sin embargo su curso pertinente de acuerdo con este cambio (del día y de las estaciones). Con tal estado de cosas, sin embargo, un verdadero filósofo no podría ciertamente **presentir** un sol (pues éste no es su asunto), pero podría quizás conjeturar acerca de ello, para explicar este fenómeno por la adopción de una hipótesis de tal cuerpo celeste, y acertar también así fortuitamente. En realidad, mirar directamente el sol (lo suprasensible) sin encandilarse, es imposible; pero **verlo** en el reflejo (de la razón que ilumina moralmente el alma) y por lo demás de manera suficiente desde el punto de vista práctico, como lo hace el Platón tardío, es completamente viable. Por el contrario, los platónicos modernos "no nos dan seguramente más que un sol de teatro" [Idem], porque quieren engañarnos por medio de sentimientos (presentimientos), es decir, únicamente por medio de lo subjetivo, que no da absolutamente ningún concepto de objeto, para hacernos perseverar en la ilusión de un conocimiento de lo objetivo, lo cual queda irremediablemente expuesto al delirio. En tales expresiones figuradas, que deben hacer comprensible dicho presentimiento, el platonizante filósofo del sentimiento resulta inagotable: por ejemplo, "llegar tan cerca de la diosa sabiduría que se pueda percibir el **susurro** de su vestidura"; pero también es él inagotable en su entusiasmo por el arte del Platón filosofastro: "como no puede levantar el velo de Isis, lo hace empero tan fino que bajo él puede **presentirse** la diosa"[Ibid, p. 84, nota. N. del T.]. Cuán fino es, queda aquí inexpresado; quizás lo suficientemente denso como para poder hacer del fantasma lo que se quiera: de lo contrario sería un ver, lo cual es precisamente lo que debe ser evitado.

Con el mismo tenor se ofrecen ahora como argumentos, a falta de pruebas estrictas, "analogías, probabilidades" (de las que ya se habló arriba), y el "peligro de castración de la razón, tan neuralmente debilitada por la sublimación metafísica[5], que difícilmente

5 Lo que el platónico moderno ha dicho hasta ahora, es, en lo concerniente al tratamiento de su tema, pura **metafísica**, y solo puede tocar, por tanto, a los principios formales de la razón. Pero esta metafísica introduce también imperceptiblemente una **hiperfísica**, es decir, no por ejemplo principios de la razón práctica, sino una teoría de la **naturaleza** de lo suprasensible (Dios, el espíritu humano), y quiere saber ésta "no hilada tan finamente". Pero cuál sea el grado de nulidad de una filosofía que aquí concierne a la materia (el objeto) de los conceptos puros de la razón, si ella no ha sido (como en la teología trascendental) cuidadosamente desligada de todos los hilos empíricos, puede explicarse a través del siguiente ejemplo.

El concepto trascendental de Dios, como la **esencia más real de todas**, no puede evitarse en la filosofía, por abstracto que él sea, porque pertenece a la unión y al mismo tiempo a la explicación de todos los

conceptos concretos que pueden intervenir luego en la teología aplicada y en la doctrina de la religión. Pero ahora se pregunta: ¿debo pensar a Dios como **compendio** *(complexus, aggregatum)* de todas las realidades o como su supremo **fundamento**? Si hago lo primero, debo aducir ejemplos de esta materia, de la que compongo la esencia primera, para que su concepto no sea completamente vacío y sin significado. Yo le atribuiré entonces por ejemplo un **entendimiento**, o también una **voluntad** y otras cosas semejantes como realidades. Pero todo entendimiento conocido por mí es una facultad de **pensar**, es decir, una facultad discursiva de representar, o una facultad tal que, debido a una característica común a varias cosas (de cuyas diferencias debo hacer abstracción en el pensamiento), no es posible por tanto sin **limitación** del sujeto. De donde resulta que no se debe suponer un entendimiento divino como una facultad de pensar. Pero no tengo el menor concepto de otro entendimiento que sea por ejemplo una facultad de la intuición; en consecuencia, el concepto de un entendimiento que yo ponga en la esencia suprema es completamente carente de sentido. Así mismo, si pongo en él otra realidad, una voluntad, a través de la cual sea causa de todas las cosas fuera de él, tengo que suponerla de tal modo que en ella la satisfacción *(acquiescentia)* no dependa absolutamente de la existencia de las cosas fuera de él, pues esto sería una **limitación** *(negatio)*. Más aún, no tengo el menor concepto, y no puedo tampoco dar ningún ejemplo de una voluntad, en la que un sujeto no funde su satisfacción sobre el **logro** de su querer, que no **dependa** por tanto de la existencia del objeto externo. Consecuentemente, el concepto de una voluntad de la esencia suprema, como una realidad que le sea inherente, así como el de la anterior, sería un concepto vacío o (lo que es peor), un concepto antropomórfico, que si, como es inevitable, se lo introduce en el dominio práctico, corrompe toda religión y la transforma en idolatría. Pero si hago del *ens realissimum* el concepto del fundamento de toda realidad, afirmo entonces lo siguiente: Dios es la esencia que contiene el fundamento de todo aquello en el mundo por lo cual, **nosotros los hombres, tenemos necesidad de suponer un entendimiento** (por ejemplo, de todo lo que en el mundo es conforme a un fin); él es la esencia de la cual tiene su origen la existencia de todas las esencias del mundo, no a partir de la necesidad de su **naturaleza** *(per emanationem)*, sino según una relación por la que **nosotros los hombres debemos suponer una voluntad libre**, para hacernos comprensible su posibilidad. Pero qué sea aquí (objetivamente) la **naturaleza** de la esencia suprema, puede sernos completamente imposible de explorar y quedar completamente fuera de todo conocimiento teórico posible para nosotros, y seguir siendo sin embargo (subjetivamente) realidad para estos conceptos desde un **punto de vista práctico** (de la conducción de la vida); realidad con respecto a la cual sólo puede suponerse también una **analogía** del entendimiento y de la voluntad de Dios con el entendimiento del hombre y su razón práctica, aun cuando desde el punto de vista teórico no haya entre ellos ninguna analogía. A partir de la ley moral, que nuestra propia razón nos prescribe con autoridad, y no a partir de la teoría de la naturaleza de las cosas en sí mismas, proviene entonces el concepto de Dios, que la razón pura práctica obliga **a forjar por nosotros mismos.**

Cuando entonces uno de los hombres fuertes que recientemente proclaman con entusiasmo una sabiduría que no les exige ningún esfuerzo [se menciona naturalmente a Schlosser. N. del T.], porque pretenden haber cogido al vuelo esta Diosa por el extremo de su vestidura y haberse enseñoreado de ella, dice ahora que "él desdeña aquel que se imagina **hacer su Dios**; eso pertenece a las singularidades características de esta casta, cuyo tono (como lo que más particularmente favorece) es **exaltado.** Pues es claro por sí que un concepto que debe provenir de nuestra razón, ha de ser hecho por **nosotros mismos.** Si hubiéramos querido extraerlo de algún fenómeno (de un objeto de la experiencia), el fundamento de nuestro conocimiento sería empírico y de una validez insuficiente para cualquiera, por tanto, para la certidumbre apodíctica práctica, la cual debe tener una ley de obligatoriedad general. Más bien, tendríamos que defender una sabiduría que nos aparecería en persona, ante todo con respecto a aquel concepto forjado por nosotros mismos como el modelo, para ver si esta persona corresponde también a su carácter, e incluso, cuando no encontramos allí nada que contradiga el modelo, es empero sencillamente imposible conocer la conformidad con él de otra manera que por una experiencia suprasensible (porque el objeto es suprasensible): lo que es contradictorio. La **teofanía** hace entonces de la idea de Platón un **ídolo** que no puede ser venerado de otra forma que por superstición; por el contrario, la teología que procede de los conceptos de nuestra propia razón, propone un **ideal** que nos obliga a la adoración, puesto que él mismo procede de los deberes más sagrados, independientes de la teología.

V *De Rerum Natura* I, 78ss. "... es pisoteada por pura venganza; el triunfo nos hace iguales al cielo..." La traducción libre es mía.

podría resistir en la lucha contra el vicio" [Ibid., p. 182s., nota. N. del T.]; puesto que es justamente en estos principios a priori como la razón práctica siente en realidad su fortaleza, imaginable de otra forma y más bien es castrada y paralizada por el elemento empírico subrepticiamente introducido (el cual es justo por ello insuficiente para la legislación general).

Para completar, la sabiduría alemana más reciente expone su convocatoria a **filosofar por el sentimiento** (y no como en años anteriores [a saber, los kantianos. N. del T.], **a promover y fortificar el sentimiento moral por medio de la filosofía**), a una prueba en la que lleva necesariamente las de perder. Su exigencia reza: "la característica más segura de la autenticidad de la filosofía humana no es hacernos más seguros, sino mejores" [Schlosser, Op. cit, p. 184, nota. N. del T.]. De esta prueba no se puede esperar que la conversión del hombre en alguien mejor (producida por un sentimiento lleno de misterio) sea examinada en su moralidad al modo como el inspector de moneda certifica la aleación de su composición; pues el montón de las buenas acciones puede en realidad evaluarlo cualquiera, pero ¿cuánto hay en plata blanca en sus intenciones?, ¿quién puede dar sobre ello un testimonio **válido públicamente**? Y así tendría que ser empero este testimonio, si con él debe probarse que dicho sentimiento en cuanto tal hace mejores a los hombres, mientras la teoría científica es por el contrario estéril e inoperante. Ninguna experiencia puede proporcionar entonces aquí la prueba crucial, pues ésta únicamente puede buscarse en la razón práctica como dada a priori. La experiencia interna y el sentimiento (que es en sí empírico y en consecuencia contingente) no son excitados más que por la voz de la razón *(dictamen rationis)*, que habla claramente a todos y es susceptible de un conocimiento científico; no es éste el caso de una regla práctica particular introducida a la razón por medio del sentimiento, lo cual es imposible, porque ésta jamás podría ser universalmente válida. Se tiene que poder comprender entonces a **priori**, qué principio puede hacer y hará mejores a los hombres, cuando clara e ininterrumpidamente es conducido a su alma y se presta atención a la poderosa impresión que ejerce sobre ellos.

---

6 Este tráfico de misterios es de una clase completamente particular. Sus adeptos no disimulan haber tomado su luz de Platón; y este presunto Platón reconoce abiertamente que, si se le pregunta en qué consiste esta luz (lo que sería por eso aclarado) no sabría decirlo. ¡Tanto mejor! Pues por eso se hace evidente por sí mismo que él, otro Prometeo, ha sustraído directamente del cielo la chispa para ello. Puede entonces hablarse así en un tono delirante, si uno pertenece a la antigua nobleza y puede decir: "En nuestros tiempos precoces, se suele tener por exaltación todo lo que sea dicho o hecho por sentimiento. Pobre Platón, si no tuvieras sobre tí el sello de la antigüedad, y si, sin haberte leído, se pudiera pretender la erudición, ¿quién quisiera leerte aún en este siglo **prosaico**, donde la suprema sabiduría consiste en no ver más que lo que se yace a nuestros pies y no suponer nada más que lo que puede asirse con las manos?" [Schlosser. Op. cit. p. 90, nota. N. del T.] Pero esta conclusión no es por desgracia **consecuente**; demuestra demasiado. Porque **Aristóteles**, un filósofo prosaico en extremo, tiene empero ciertamente también el sello de la antigüedad, y según aquel principio, ¡tendría igualmente la pretensión de ser leído! En el fondo, toda la filosofía es sin duda prosaica; y la propuesta de volver a filosofar hoy poéticamente, pudiera tomarse también como la que se le hace al comerciante: escribir en el futuro sus libros de contabilidad no en prosa, sino en verso.

Así pues, todo hombre encuentra en su razón la idea del deber y se estremece al escuchar su voz férrea, cuando se agitan en él inclinaciones que buscan desobedecerla. Está convencido de que, aun cuando esas inclinaciones reunidas en su totalidad conspiren contra ella, la majestad de la ley que le prescribe su propia razón tiene que prevalecer empero necesariamente sobre todas, y su voluntad es también, en consecuencia, capaz de ello. El hombre puede y tiene que representarse todo esto clara aunque no científicamente, con el fin de estar seguro tanto de la autoridad de su razón que le da preceptos, como de los preceptos mismos; y es en este sentido teoría. Ahora bien, pongo el caso del hombre que se pregunta: ¿qué es lo que hace en mí que pueda sacrificar las atracciones más íntimas de mis tendencias y todos los deseos que proceden de mi naturaleza por una ley que no me promete ningún provecho para el resarcimiento y no me amenaza de ninguna pérdida si la infrinjo, más aún, una ley que honro tanto más profundamente cuanto más estrictamente ordena y que ofrece menos en compensación? Esta pregunta conmueve por completo el alma, que se asombra ante la magnitud y sublimidad de las disposiciones ínsitas en la humanidad y, al mismo tiempo, ante la impenetrabilidad del misterio que ella oculta (pues la respuesta: es la **libertad**, sería tautológica, ya que ella misma constituye precisamente el misterio). Nunca puede uno colmarse de dirigir hacia ello la mirada y maravillarse del poder en uno mismo, que no retrocede ante ningún poder de la naturaleza; y esta admiración es precisamente el sentimiento producido por las ideas, sentimiento que, por encima de las doctrinas morales de las escuelas y los púlpitos, donde la explicación de este misterio constituye también una actividad particularmente recurrente de los maestros, penetraría profundamente en el alma y no dejaría de hacer moralmente **mejores** a los hombres.

Se trata aquí de lo que Arquímedes buscaba, mas no encontraba: un punto fijo donde la razón pudiera aplicar su palanca y, en realidad, sin poder apoyarse sobre ningún mundo, ni presente ni futuro, sino únicamente sobre su idea interna de la libertad, que se presenta como un fundamento asegurado por la inquebrantable ley moral, para poner en movimiento, en virtud de sus principios, la voluntad humana misma frente a la resistencia de toda la naturaleza. Es este el misterio que no puede devenir **sensible** *[fühlbar]*, más que luego de un lento desarrollo de los conceptos del entendimiento y de principios cuidadosamente examinados, por tanto, sólo mediante trabajo. No es dado empíricamente (propuesto a la razón para que ella encuentre una solución) sino que es dado **a priori** (como un conocimiento real dentro de los límites de nuestra razón) y amplía incluso el **conocimiento** de la razón, pero solamente desde el punto de vista práctico, hasta lo suprasensible: no ciertamente por un sentimiento que fundamente conocimiento (místico), sino a través de un conocimiento claro, que actúe sobre el sentimiento (moral). El tono de aquel que se imagina poseedor de este verdadero misterio, no puede ser el de la exaltación, pues sólo el saber dogmático o histórico conoce la ostentación. El saber del dogmático tiene que moderar necesariamente sus pretensiones (modestia) a través de la crítica de su propia razón; en cuanto a la presunción del saber histórico, la cultura libresca sobre Platón y los clásicos, algo que sólo pertenece a la cultura del gusto, tampoco puede legitimar por sí solo querer hacer con ello al filósofo.

Confrontar esta pretensión no me ha parecido que sea algo superfluo en nuestra época, donde la utilización decorativa del título de filosofía se ha convertido en un asunto de moda, y el filósofo de la **visión** (si se admite que hay tal filósofo), a causa de la comodidad en lograr sin esfuerzo, por medio de un ímpetu atrevido, la cima de la inteligencia, inadvertidamente podría reunir alrededor suyo un gran número de partidarios (porque el atrevimiento es contagioso), lo que la policía del reino de las ciencias no puede tolerar.

La manera desdeñosa de calificar lo que hay de **formal** en nuestro conocimiento (lo cual es empero el asunto más importante de la filosofía), como una pedantería bajo el nombre de "una manufactura de formas" [Schlosser, Op. cit, p. 183, nota. N. del T.], confirma una sospecha, a saber, la de una intención secreta: desterrar bajo el rótulo de filosofía toda la filosofía, y como vencedor sobre ella alzar el tono *(pedibus subjecta vicissim obteritur, nos exaequat victoria coelo.)* Lucrecio[V]. Pero cuán poco puede alcanzar este intento, a la luz de una crítica siempre vigilante, se juzgará por el ejemplo siguiente.

La esencia de la cosa consiste en la forma (*forma dat esse rei*, quería decir para los escolásticos), en tanto esta esencia debe ser conocida por la razón. Si esta cosa es un objeto de los sentidos, la forma de las cosas (como fenómenos) está entonces en la intuición, y asimismo la matemática pura no es algo diferente a una doctrina de las formas de la **intuición** pura; por su parte, la metafísica como filosofía pura, funda primariamente su conocimiento en las **formas del pensamiento** bajo las que puede subsumirse por ello todo objeto (materia del conocimiento). En estas formas reposa la posibilidad de todo conocimiento sintético a priori, cuya posesión no podemos empero poner en duda. Pero el tránsito a lo suprasensible, a lo cual la razón nos incita irresistiblemente y no puede llevar a cabo más que desde el punto de vista moralmente práctico, lo realiza también únicamente por tales leyes (prácticas), que tienen por principio, no la materia de las acciones libres (según su fin), sino solamente su forma, a saber, la idoneidad de sus máximas para la universalidad de una legislación en general. En ambos campos (el teórico y el práctico) no se trata de una arbitraria **producción de formas**, organizada según un **plan** o incluso al modo de **una fabricación en serie** (al servicio del estado), sino de un trabajo previo diligente y cuidadoso del sujeto, anterior a toda **manufactura** manipuladora del objeto dado, sin un pensamiento acerca de ello, para asumir y dignificar su propia facultad (de la razón); por el contrario, el hombre de honor que recurre a un oráculo para la visión de lo suprasensible no podrá rehusar el haberlo hecho depender de un tratamiento mecánico de los talentos y por tanto, el no haberle otorgado el nombre de filosofía más que de un modo honorario.

Pero, ¿para qué hacer entonces todo este conflicto entre dos partidos que en el fondo tienen una y la misma buena intención, a saber, la de hacer sabios y honestos a los hombres? Es un alboroto por nada, una desunión originada en un malentendido, donde no se requiere ninguna reconciliación, sino simplemente una explicación recíproca, con el fin de concertar un pacto que para el porvenir haga la armonía aún más profunda.

La diosa velada ante la que unos y otros doblamos la rodilla, es la ley moral en nosotros, en su inviolable majestad. Ciertamente percibimos su voz y comprendemos muy bien incluso su precepto; pero al escucharla, dudamos de si procede del hombre, del pleno poder de su propia razón en cuanto tal, o de alguna otra instancia, cuya esencia le es desconocida y le habla por medio de su propia razón. En el fondo, tal vez haríamos mejor en dispensarnos completamente de esta indagación, dado que es puramente especulativa y lo que nos incumbe hacer (objetivamente), siempre permanece lo mismo, quiera uno fundamentarlo en uno u otro principio: sólo que el proceso didáctico de elevar la ley moral en nosotros a conceptos claros según un método lógico, es, en rigor, el único propiamente **filosófico**, mientras que el proceso que personifica dicha ley, y convierte la razón moralmente imperativa en una Isis velada (aun cuando no podamos atribuirle otras propiedades que las encontradas según el primer método), constituye un tipo de representación **estética** justamente del mismo objeto; de este modo de representación podemos servirnos ciertamente con posteridad, si los principios han sido aducidos ya en su pureza por el primer método, para animar dichas ideas por medio de una presentación sensible, si bien sólo de modo analógico, aunque con cierto peligro de caer en una visión exaltada, que es la muerte de toda filosofía.

Poder **presentir** entonces aquella diosa sería una expresión que no significaría nada más que: ser conducido por el **sentimiento** moral a los conceptos del deber, antes que poder **aclarar** los principios de los que depende este sentimiento; el presentimiento de una ley, tan pronto se transforma en claro conocimiento por medio de un tratamiento escolar, es el asunto propio de la filosofía, sin la cual aquella sentencia de la razón sería la voz de un **oráculo**[6], expuesto a toda clase de interpretaciones.

Por lo demás, sin querer comparar esta propuesta, como lo decía Fontenelle en otra circunstancia: "Si el Señor N. quiere empero creer absolutamente en los oráculos, nadie puede impedírselo" [*La vie et les sentiments de Lucilio Vanini*. Rotterdam: 1717 (Autor: Durand). N. del T.]

Königsberg

Immanuel Kant

RESEÑAS

WITTGENSTEIN, LUDWIG Y OTROS

HOMENAJE A WITTGENSTEIN. Universidad Iberoamericana. México D.F.: Cuaderno de Filosofía, No. 15. Departamento de Filosofía, 1991.

Homenaje a Wittgenstein es el título del Cuaderno #15 del Departamento de Filosofía de la Universidad Iberoamericana de Méjico que nos ha llegado gracias al canje de nuestra revista con la *Revista de Filosofía* de dicha Universidad.

El texto se suma a otro buen número de publicaciones que se hicieron con motivo del centenario del nacimiento del importante filósofo austriaco –abril 1889-1989– y es el resultado del trabajo de un grupo de profesores convocados por dicho Departamento.

Un novedoso aporte en lengua española, es su primer artículo **Algunas observaciones sobre la forma lógica**, traducido por los profesores Fernando Alvarez O. y Alejandro Tomasini B. del original inglés **Some Remarks on Logical Form** (Proceedings of the Aristotelian Society, supp., vol 9, *Knowledge, experience and realism*. London: Harrison and Sons, 1929, pp. 162-171). En la línea del *Tractatus* se hacen allí consideraciones sobre el análisis lógico, sobre la estructura lógica de la proposición, sobre las proposiciones atómicas, sobre la función veritativa y sobre la sintaxis del lenguaje entre otros asuntos. Es un material valioso para los estudiosos del *Tractatus* y parece que es, además de dicho texto, lo único que se publicó en vida del autor.

El texto contiene una afirmación fundamental que puede entenderse como el inicio del viraje de su pensamiento y esto hace que este escrito sea de una importancia decisiva para la comprensión del autor

Concretamente, de acuerdo con su concepción del *Tractactus*, la forma de las proposiciones elementales viene dada a priori. Aquí considera que no se puede conjeturar "a priori", sino en cierto sentido "a posteriori" sobre las mismas. Esto hace que de aquí en adelante, Wittgenstein recomiende el método a posteriori para investigar los fenómenos reales del lenguaje.

Los artículos siguientes son textos que ya habían aparecido en una primera versión y que los propios autores completan y reelaboran. En el primero de ellos **Una denuncia de Wittgenstein: la lógica encubre al mundo** (filosofía de la religión), el autor enuncia su propósito: efectuar una evaluación sobre las posibilidades que Wittgenstein otorga al lenguaje religioso y las relaciones de éste con la actitud de religiosidad. Su punto más importante es lo que describe como la "denuncia" donde Wittgenstein traspasa el límite del *Tractatus;* "lo que se puede decir... se puede decir de muchos modos..." y allí tiene cabida el lenguaje

religioso. Cita apartes del Diario filosófico del autor, importantes en la sustentación de su argumentación, destacando las necesarias relaciones entre lo religioso y lo místico. De los argumentos clásicos sobre la existencia de Dios le convence, y aplica a Wittgenstein el del ser-contingente y allí nace la posibilidad del lenguaje religioso. Destaca además el lenguaje religioso en términos de acción y concluye con una cita del autor, del año 37 donde dice de el conocimiento y la fe en ninguna medida están reñidos.

"La imposibilidad de la metafísica" es un tercer artículo en el que se discute, a partir de Wittgenstein, sobre la naturaleza de la filosofía. Insiste en la importancia que tiene divulgar en su totalidad el pensamiento del autor. Considera que el fenómeno filosófico es altamente complejo y presenta con tal propósito las tesis iniciales de ambos periodos del autor.

Personalmente considero de la mejor calidad la primera parte del cuarto artículo **La teoría del significado en el último Wittgenstein y en Santo Tomás de Aquino.** Creo que de manera muy adecuada y con bastante fidelidad –asunto especialmente difícil en el caso de Wittgenstein– explica las principales características e implicaciones de la noción central del significado como uso, un asunto capital en este segundo periodo, y aquí se desarrollan algunos elementos sobre la teoría del significado que es radicalmente novedosa y diferente respecto a sus posiciones del *Tractatus*. La pragmática se ve enriquecida con la explicitación de las indicaciones wittgensteinianas que el profesor Beuchot tan acertadamente destaca. En la parte final del texto presenta lo que denomina "algunas coincidencias entre Tomás de Aquino y Wittgenstein", ya que ambos están de acuerdo en la noción de uso y de su importancia para el problema del significado. Un interés central del autor del artículo es el señalamiento de algunas diferencias entre ambos y considera que una de las principales es que Wittgenstein no admite las esencias y por tanto no reconoce ninguna posibilidad a la metafísica. Afirma al final que en la filosofía analítica actual se olvida el reconocimiento de lo que llama "el lenguaje intelectual (abstracto-esencialista) en el cual se da un uso superior a los conceptos y ellos significan realidades inteligibles y trascendentes que son igualmente naturales".

No creo sin embargo, que a Wittgenstein, leído en su totalidad, se le pueda acusar de carencia de los elementos que implicaría tal esfera.

Termina la publicación con el artículo **Lenguaje y pensamiento: enfoques wittgensteinianos**, que consiste en una rápida incursión al *Tractatus* y en una aproximación a los elementos que denomina revolucionarios para la filosofía, como resultado de su segunda posición. Se detiene especialmente en las nociones de juego de lenguaje y forma de vida, explorando en detalle sus posibles relaciones con los estados mentales, la voluntad, la imaginación. Finalmente pretende mostrar las implicaciones de tales reflexiones en el campo de la psicología.

Invitamos a nuestros lectores para que se interesen por este texto, que contribuye a una aproximación adecuada a cuestiones centrales de la filosofía de este importante filósofo de nuestro tiempo.

VIDA DEL INSTITUTO

MAESTRIA EN FILOSOFIA

La primera promoción de la Maestría en Filosofía comenzó con 19 estudiantes.

Además de los profesores que dirigen los Seminarios, doctor Javier Domínguez Hernández, doctor Alfonso Monsalve Solórzano, profesora Beatriz Restrepo Gallego, profesor Javier Escobar Isaza y profesor Carlos Gaviria Díaz, se ha contado con la participación de los siguientes conferencistas invitados: doctor Jorge Aurelio Díaz, de la Universidad Nacional de Colombia, profesor Rodrigo Romero de la Universidad del Valle, profesor Sergio Mesa, músico, filósofo y psicoanalista, doctor Jairo Montoya Gómez, de la Universidad Nacional de Colombia –seccional Medellín–, profesor Carlos Arturo Fernández, de la Universidad de Antioquia, profesor Julián Aguilar, de la Universidad de Antioquia.

Para la segunda promoción, 1992, se tiene prevista la siguiente Línea de Investigación: "Epistemología e Historia de las Ciencias: los comienzos de la Ciencia Moderna". Figuran como responsables de la promoción los doctores Iván Darío Arango Posada, Jorge Antonio Mejía Escobar y Gustavo Valencia Restrepo.

SEMINARIO SOBRE MORALIDAD Y ETICIDAD

El doctor Miguel Giusti, de la Pontificia Universidad Católica del Perú, dictó un Seminario sobre "El Debate Contemporáneo sobre Moralidad y Eticidad", Seminario inicialmente destinado a los estudiantes de la Maestría pero abierto posteriormente a otros profesionales de las distintas universidades de la ciudad.

SEMINARIO DE ACTUALIZACION CON LOS PROFESORES DE FILOSOFIA DEL BACHILLERATO

En coordinación con la Secretaría de Educación Departamental, el Instituto de Filosofía adelanta un programa de Actualización en filosofía dirigido a 60 maestros de Filosofía en el bachillerato.

Dicha labor tiende a propiciar un cambio en los contenidos mismos de los programas que determinan la enseñanza de la Filosofía en el bachillerato.

CICLO DE CONFERENCIAS EN EL BANCO DE LA REPUBLICA

Para el primer semestre de 1992, se ha programado un Ciclo de Conferencias sobre Etica y Justicia, patrocinado por el Banco de la República.

Los conferencistas serán los profesores Carlos Gaviria Díaz, Juan Guillermo Hoyos Melguizo, Alfonso Monsalve Solórzano, Beatriz Restrepo Gallego y José Olimpo Suárez Molano.

COLABORADORES

IVAN DARIO ARANGO POSADA. Doctor en Historia de las Ciencias, Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, París.

CARLOS MASMELA ARROYAVE. Doctor en Filosofía, Universidad de Heidelberg.

JORGE MONTOYA PELAEZ. Doctor en Filosofía. Universidad de Viena. Tradujo el artículo enviado por el Doctor Wellmer para nuestra revista.

EDGAR MAURICIO MARTINEZ. Diplomado en Filosofía. Pontificia Universidad Javeriana. Tradujo el el trabajo del profesor Paul Ricoeur.

REVISTA ESTUDIOS DE FILOSOFIA

SUSCRIPCION

Nombre:...

Dirección de Recepción:..

Teléfono:................................ Ciudad...

Suscripción a partir del número: .... Fecha: ....

Firma:..

Forma de Suscripción:

Cheque Giro Nº.....................Banco: .... Ciudad ....

Giro Postal o Bancario Nº .... Efectivo: ....

Valor de la suscripción anual –2 números–

Colombia $4.500
Exterior US$15

NOTA

- Las suscripciones pagadas con cheques de otras plazas deben adicionar $500.oo para la transferencia bancaria.

- Todo pago se hace a nombre de Universidad de Antioquia - Departamento de Publicaciones.

Correspondencia, canje y suscripciones:

REVISTA DE FILOSOFIA,
Departamento de Publicaciones,
Universidad de Antioquia,
Apartado 1226 - Teléfono (94)2110672 - Fax 268282
Medellín, Colombia, Sur América.

Se terminó de imprimir
en los Talleres Gráficos de la
Imprenta de la Universidad de Antioquia
en el mes de marzo de 1992